

# Introducción

Secundino VALLADARES

Universidad Complutense de Madrid

Con la publicación de este número monográfico sobre la generación del 98, el Consejo de Redacción de la Revista de Antropología Social hace una gran apuesta a favor de la recuperación de la dimensión antropológica de los hombres del 98. Como coordinador del número, creo interpretar correctamente las líneas básicas del mandato recibido. No obstante, consciente del sesgo que inevitablemente acompaña la puesta en práctica de un encargo como éste, libero a mis compañeros del Consejo de Redacción de cualquier responsabilidad derivada de esta Introducción. Asimismo, los colaboradores de este número monográfico responden de sus textos; no así el Consejo de Redacción. La única consigna que se les dio —si a esto se le puede llamar consigna— fue la de hacer una lectura antropológica del 98. Y ellos han elaborado textos eminentemente sugerentes, con perspectivas teóricas distintas, aproximaciones metodológicas diferentes y, por supuesto, intereses encontrados. En todos ellos hay, como no podía ser menos, una mirada antropológica que fija y selecciona, en medio de una abigarrada literatura, aquello que interesa a la profesión antropológica. Sin ánimo de homogeneizar estas miradas, presento este conjunto de artículos con unas observaciones preliminares que quieren ser una propuesta de rescate de una memoria, si no perdida, en gran parte olvidada y que resulta indispensable incorporar en la gran corriente de nuestra disciplina si queremos que la antropología española abandone de una vez por todas su carácter subalterno.

Hace aún pocos años, en 1991, denunciaba Cardín (1991: 224-225) la inconcebible ceguera de la disciplina antropológica, empeñada en descubrir sus antecedentes históricos, siempre «por vía institucional», en ese conjunto de cátedras de antropología física, sociedades antropológicas o de folklore y museos

etnológicos que afloran en el el siglo XIX, con un descuido casi sistemático de lo que son las etapas del pensamiento crítico casi siempre disperso en ámbitos tan poco formalizados académicamente como el ateneo, el ensayo o las columnas del periódico. Simpatizando profundamente con la denuncia de Cardín, me parece, sin embargo, extremada su afirmación de que « los verdaderos antecedentes del pensamiento antropológico español» hay que buscarlos en las generaciones del 98 y del 14, que constituirían, según él, la auténtica «proto-etnología española». Y me parece extremada porque hoy, gracias a los trabajos de reconstrucción histórica llevados a cabo en diferentes regiones de España, sabemos fundadamente no sólo de los desarrollos institucionales de la disciplina sino de los primeros pasos del pensamiento antropológico social en las décadas medias del siglo XIX, cuando aún no habían nacido los del 98. Así «las intuiciones sobre lo social de Vicente Adam», ‘el planteamiento de lo antropológico en Fabra Soldevilla’, ‘los agentes modificadores de Varela’, ‘las contemplaciones totales de Fernández González’, ‘la perspectiva cultural de J. Navarro’, “la interpretación de la religión de Nacente Soler” y ‘las ideas sobre la mentalidad primitiva de Urráburu’, etc., son logros intelectuales de primera importancia». Estas conclusiones a las que llega Lisón Tolosana (1977: 131), después de estudiar las décadas de la mitad del XIX, quedan corroboradas por un cortejo de proyectos de investigaciones ultramarinas como la expedición científica del Pacífico en 1862, la de 1886 a la costa occidental africana y la de la fragata Arapiles, en 1871, al Mediterráneo Oriental: todas ellas de un fuerte componente antropológico y muy anteriores a expediciones similares anglosajonas como la de Boas a la costa occidental norteamericana en 1897 o la de la Universidad de Cambridge a Melanesia en 1898. Finalmente, y sigo la exposición de Lisón Tolosana, están los proyectos pedagógicos de los hermanos Giner, Francisco y Hermenegildo que, desde la plataforma de la Institución Libre de Enseñanza, lanzan el primer diseño curricular de antropología social inspirado en los postulados del *Ideal de la Humanidad para la Vida* de Krause, una especie de evangelio krausista cuyo divulgador en tierra hispana fue Julián Sanz del Río. A esto se añade la pléyade de autores que pululaban en torno a la Institución y a los hermanos Giner (Gumersindo de Azcárate, Posada, J. Costa, Bernaldo de Quirós, Concepción Arenal), autores que colaboraban en las revistas del momento y que filtraban al público español, en cuestión de meses, los últimos aportes de Maine y Westermarck, Darwin y Haeckel, Spencer, Comte y Durkheim, antes de que la mayoría de los hombres del 98 hubieran escrito una sola línea.

Ante este cúmulo de evidencias resulta, pues, difícil sostener, como apunta Cardín, que los textos de las generaciones del 98 y del 14 suminis-

tran la base de la proto-etnología española. Pero dicho esto, cabría preguntarse hasta qué punto interesa rastrear los orígenes de la disciplina e identificar a los padres fundadores, si el curso actual de la disciplina marcha por derroteros ajenos a su inspiración. La impronta anglosajona de la actual antropología española ha supuesto una radical discontinuidad con sus orígenes y no creo exagerar si digo que pocos antropólogos españoles son movidos hoy por el krausismo de Julián Sanz del Río, por el paisajismo de Francisco Giner o por la enorme curiosidad que Gumersindo de Azcárate siempre tuvo hacia los problemas de la propiedad comunal en España. Tal vez los trabajos sobre derecho consuetudinario de J. Costa sean una excepción. De todo ello se concluye que nuestra disciplina, a pesar de los valiosos estudios de reconstrucción histórica realizados, es una disciplina sin raíces, sin inspiración autóctona, abandonada a la influencia de centros exteriores de pensamiento antropológico, ajenos a nuestra tradición de pensamiento crítico, desde los cuales se nos brindan paradigmas, modelos al tiempo que se nos asigna un status de rango subalterno.

En este orden de cosas, la generación del 98 (y, por supuesto, la del 14), representaría una segunda ocasión para que la antropología española, si no la inspirada en un discurso particularista, al menos la que se adhiere a un discurso antropológico universalista (J. Prat, 1991: 13-32) encontrase un sólido anclaje en modelos y planteamientos autóctonos. Un reto nada fácil que requiere enormes dosis de paciencia y capacidad analítica, pues se trata de rastrear el dato antropológico en medio de un turbión de literatura dispersa que atraviesa diferentes etapas y responde a contextos cambiantes. Se trata de autores colocados fuera de la vía institucional, que apenas si mencionan sus afinidades con la disciplina antropológica y que, cuando lo hacen de forma expresa, lo hacen *derogativamente en abierta confrontación crítica*. Sin embargo, los resultados de esta indagación pueden compensar cualquier esfuerzo. Personalmente, suscribo el juicio de Cardín (1991: 225) cuando afirma que en los textos del 98 hay «más agudeza antropológica y más fino análisis cultural que en Sales y Farré, Machado y Álvarez, Aranzadi, Bethencourt, o cualquiera de los frenólogos, folkloristas o prehistoriadores que nuestros historiadores de la antropología española suelen proponer como *forerunners* de la disciplina».

En la literatura del 98, pienso que hay tres aportaciones positivas que justifican esta labor de recuperación antropológica con vistas a dotar a nuestra disciplina de un perfil teórico y un campo de intereses independientes. La primera es la modernidad de esos escritos. Modernidad primero en el lenguaje escrito. En la España de hoy se puede decir que se escribe

como escribieron ellos. La generación del 98 marca un antes y un después. Desde nuestro punto de vista, esta modernidad es algo más que un modernismo estetizante; es un lenguaje que da cabida al yo, donde el sujeto tiene amplio protagonismo y donde la sensibilidad de la mirada es tan importante como el objeto mirado en orden a convertirlo en objeto recreado como acontece con el campo convertido en paisaje. Los paralelismos entre este lenguaje y la antropología de autor de la postmodernidad son altamente reveladores. Por otra parte, no sabría decir si este lenguaje modernizante es causa o efecto de la propia modernización del país. No es que el país que ellos ven sea un país moderno, pero es un país que está experimentando las primeras contorsiones de la era industrial. Los noventayochistas son testigos del problema de España que, en última instancia, es un problema de modernización.

Ligada con esto, viene la segunda aportación ventajosa del 98: la pertinencia o relevancia de sus escritos. No podía ser de otro modo para unos autores que están comprometidos con el problema de la regeneración de España. Problema polisémico, que diría hoy la antropología, con muchos niveles de significación. Todos estos autores fijan sus campos de interés en relación con este tema príncipe y todos ellos, en un momento u otro (más bien al comienzo de su andadura), adoptan una posición de pensadores críticos desde marcos teóricos rigurosos completamente alejados de las veleidades o ensoñaciones culturalistas. Sin duda, hoy día, el paralelo más cercano en la antropología española sería el de las identidades nacionales y es aquí, precisamente, donde la disciplina está produciendo trabajos más relevantes. Frente a unas monografías antropológicas dedicadas al arcaísmo de sociedades rurales estancadas o al primitivismo de sociedades exóticas, la lectura de estos textos tienen una viveza endiablada. Y es que se necesita un adarme de chispa sociológica para encadenar el yermo de Castilla con la floreciente industria del litoral, como hace Maeztu, o para aplicar el axioma de que «las ovejas se comen a los hombres» (según Tomás Moro en *Utopía*) a una situación de la dehesa salmantina en que los propietarios encuentran más rentable comprar ovejas y deshacerse de los aparceros, tal y como lo analiza Unamuno. Cualquier tema que pasa por sus manos, sea de cultura material, de organización social o de creencias adquiere enorme resonancia y despierta el interés del público. Una lección digna de aprender por una antropología como la española que apenas si tiene voz sobre los temas que se discuten en la calle.

Finalmente, se ha de considerar la intención de generalidad que anima el pensamiento de los noventayochistas. A pesar de los brotes de irracio-

nalidad que sacuden a veces su visión de la realidad, se ha de decir, como norma general, que el discurso de los del 98 está inspirado por una vocación de racionalidad proveniente de los grandes paradigmas del momento como son el materialismo histórico dialéctico, el darwinismo, el evolucionismo spenceriano, el positivismo. En este sentido, su discurso se puede calificar de discurso antropológico universal. Son gentes —quizá el último grupo generacional— que han leído de todo, y su pensamiento teórico está puesto al día con la incorporación de las últimas corrientes de ideas en los ámbitos de lo social, político y filosófico. Esta vocación de universalidad la manifiesta Unamuno paradójicamente cuando, tras escuchar de labios de un olvidado informante las luchas y contiendas habidas en un pueblecito de Salamanca, exclama impulsivamente (1959: 71): «uno de los sueños de mi vida es llegar a escribir la historia universal de Garbanzal de Abajo, es decir, la historia universal toda reducida a la de un lugarejo y en la de éste mostrada». No se puede expresar mejor la tensión siempre vigente en la antropología social entre los postulados de especificidad y de generalidad, ni se puede denunciar mejor ese elenco de monografías etnográficas sobre pueblecitos olvidados, como el de Unamuno, que por exceso de empiria y por carencia absoluta de generalización, permanecen tan olvidadas como sus objetos de estudio.

Hasta qué punto este número monográfico de la RAS contribuye a la recuperación de la dimensión antropológica del 98 es algo que queda en manos del lector. En breve recorrido por las colaboraciones que integran este número, nos encontramos con Gómez Pellón que presta especial atención a la percepción antropológico-social de Unamuno. Este autor nos presenta un Unamuno que, próximo al krausismo y a la Escuela Histórica del Derecho, se embarca en el proyecto costista de recopilación del derecho consuetudinario en la provincia de Vizcaya. Armado de técnicas precisas para la recogida de datos, Unamuno desentraña instituciones jurídico-económicas tales como el aprovechamiento de bienes comunales y el seguro mutuo para el ganado y la lorra, sin olvidar las expresiones de sociabilidad aldeana como la taberna, donde tiene lugar el *alboroque* o comida en común que cierra un trato ajustado en la feria. Esta curiosidad por los aprovechamientos comunales queda de manifiesto, según Gómez Pellón, cuando en el año 1923, Unamuno visita Tudanca y tiene ocasión «de asistir al sorteo de las brañas del prado del Concejo, del prado comunal, solemne acto de comunión civil...» Sin duda, éste es el Unamuno que, 25 años antes y unas semanas después del desastre de Santiago de Cuba, decía (1973: 71), siempre a vueltas con el tema de la regeneración española: «No creo que quede ya

otro remedio que sumergimos en el pueblo, inconsciente de la historia, en el protoplasma nacional, y emprender en todos los órdenes el estudio que Joaquín Costa ha emprendido en el jurídico.»

Esta propuesta de inmersión en el protoplasma nacional, trabajo intenso de campo según el lenguaje de la disciplina, nos lleva al gran concepto unamuniano de intrahistoria, concepto matricial de aproximaciones historiográficas afines a la vez que raíz epistemológica de un mundo credencial donde la permanencia es más constatable que el cambio. Este concepto de intrahistoria, aunque expuesto en ropaje literario, ha sido una de las aportaciones del 98 a la historia de las ideas. Y uno de los retos pendientes de la actual antropología sería estudiar y ver en qué forma esta categoría de intrahistoria, donde el tiempo se rompe, puede conciliarse con los presupuestos evolucionistas de progreso que Unamuno profesó abiertamente.

Álvarez Munárriz hace una síntesis nada común de la cambiante trayectoria ideológica de Azorín. Define antropológicamente la categoría histórica del quiliastro y apuntala el pensamiento evolutivo de Azorín mediante tres tipos de milenarismo que van desde el apologista cristiano al nacionalista español pasando por esa fase intermedia del milenarismo anarquista revolucionario, esa etapa juvenil adulta de Azorín, tan poco conocida y que el propio autor consideraba «pecadillos de juventud». No obstante su calado filosófico, Álvarez Munárriz nos descubre la dimensión antropológica de Azorín cuando dice que toda su antropología se condensa en la reiterada afirmación de que el hombre es el medio. En palabras de Azorín, «el tiempo, el lugar, la hacienda son al hombre lo que al árbol el suelo, el cultivo, la luz». Estamos, pues, no ante un filósofo de la historia sino ante un sensitivo de la historia que busca inquisitivamente hechos microscópicos, los cuales ensamblados con armonía y claridad nos revelan la tradición cultural española y, si es posible, la armonía misteriosa del universo.

Por mi parte, considero excesiva la afirmación de Blanco Aguinaga (1970: 312) de que Azorín es el gran escamoteador tanto de los clásicos castellanos como de la historia nacional mediante sus escapismos líricos, su recreación arbitraria del paisaje o su concepción del tiempo como puro retorno. Creo que no hace justicia a los trabajos que Azorín publica en *El Globo* o en *España* hacia 1903 y 1904 sobre la cultura material y modos productivos de pueblos como Torrijos, Maqueda, Villanueva de los Infantes. La perspectiva comparativa empleada, la aportación de datos cuantitativos y etnográficos así como el recurso a documentos históricos para medir la evolución o el estancamiento en el tiempo, hacen de estos trabajos una

sugerente introducción a una antropología castellana, tal como el mismo Azorín dice (1991: 223): «Todo un curso de civilización y de historia nacional se puede estudiar en estos detalles, al parecer, insignificantes.»

González Alcantud se dedica a *desconstruir* el mito ganivetiano de un nacionalismo primario elaborado por el primer franquismo en torno al *Idearium*, así como el mito de un tardorromanticismo orientalista y estetizante, promovido por los ganivetianos locales, fuerzas vivas granadinas dispuestas a hacer de Ganivet el héroe local frente al indiscutible nombre de Lorca, héroe universal de Granada. Nos revela así González Alcantud aspectos inéditos de Ganivet como es su progresivo extrañamiento antropológico ante el descubrimiento, en Amberes, de la modernidad como una alteridad chocante y aterradora. En respuesta dialéctica, Ganivet no sólo someterá esa alteridad moderna a una crítica devastadora, sino que alcanzará un alto grado de conciencia identitaria al evocar, en la distancia, el medio natural de su infancia frente al medio artificial del capitalismo industrial, ese sentimiento de la naturaleza que no es otra cosa que la cantidad de medio asimilado durante la infancia, en definitiva, esa *Granada la Bella* entendida no como espacio de casticismo localista sino como el espacio urbano superior propio de una polis griega. Y termina González Alcantud resaltando el carácter visionario de la escritura de Ganivet, que nos devuelve el valor de la subjetividad escritural tan propia de la antropología postmoderna. Se trata de una escritura intersticial, fluctuante entre lo vivido y lo reflexionado, que tiene la pretensión de leer el mundo e interpretarlo como un texto. En Ganivet, según González Alcantud, más que retórica y fantasía, hay interpretación. Y esto es lo que le acerca a las últimas corrientes antropológicas.

También desde una perspectiva de antropología *escriturística*, Couceiro aborda la tarea de rastrear entre las páginas de la *Comedias Bárbaras* de Valle-Inclán la presencia de la sociedad estamental y sus privilegios, así como de la familia troncal y sus múltiples estrategias para la defensa de sus límites físico-simbólicos frente a agresores de dentro y de fuera. Para ello, antes el autor encara el crucial problema de hasta qué punto es válido acudir a un texto literario como fuente de documentación etnográfica. Nos recuerda Couceiro cómo los hechos culturales de nuestras monografías no son sino interpretaciones etnográficamente inducidas y de ahí que muestren un carácter muy próximo al de la ficción. Por supuesto, una ficción, la antropológica, sometida siempre al control de la ajena referencialidad y, por tanto, se trataría, como dice Sanmartín (1995: 241-268), de una «ficción impura», esto es, no desbocada sino controlada. Pero tampoco es desbocada la

ficción del literato, en este caso, Valle-Inclán, porque la urdimbre y trama de sus argumentos no son inventadas de la nada, nos dice Couceiro, sino evocadas de lo real-memorizado por Valle, de lo preter-textual experimentado, en lo que de prototípica y esencialmente humano tienen. Y todo esto desde una visión multifocal, multiplicando los puntos de vista de los personajes ficticios y multiplicando los diversos escenarios, de forma que quede satisfecho el requisito de holismo postulado por la moderna antropología. Es así como las comedias de Valle pueden resultar un recurso válido en antropología para el estudio sociocultural del viejo paisaje aldeano gallego.

Azurmendi aborda la producción barojiana desde los paralelismos que se dan entre literatura y antropología. Tal vez la literatura, nos dice Azurmendi, esté tan cualificada como la ciencia social para mostrarnos la naturaleza de la sociedad. Y es que la realidad social, en última instancia, no es otra cosa que lo que decimos y hablamos: no somos otra cosa que lenguaje. Ninguna otra disciplina social ha indagado, como lo ha hecho la antropología, en la naturaleza precaria y convencional de lo social, hecho de significaciones y definiciones, de representaciones colectivas y símbolos, en definitiva, de palabras. Semejante constatación conlleva una superación de las certezas entnocéntricas así como una saludable aceptación de la incertidumbre y, consiguientemente, de la tolerancia. Así es como la antropología puede convertirse en una disciplina subversiva, en cuanto atenta contra los sagrados fundamentos de la sociedad, a la par que contribuye a configurar un paisaje moral de tolerancia. Si entiendo bien a Azurmendi, esto es lo que sucede en la producción literaria barojiana. Un fabulador vigoroso como Baroja construye mundos plausibles que trascienden el etnocentrismo de la propia cultura, y en esta labor compulsiva de castor logra construir su propia vida como un paisaje moral y definir su propia identidad en constante incoación. Nos recuerda Azurmendi ese retrato intimista y entrañable con que don Pío, en un discurso de sobremesa, se presenta ante los comensales de un restaurante de Pamplona donde transcurrió su niñez (1927: 254): «Dos grandes caminos se pueden tomar en la vida; uno, el general, el de adaptación al medio; otro, el más raro, el de romper con el ambiente y marchar a la buena ventura». El uno proporciona la visión limitada del topo; el otro, la visión cenital del águila. Aunque él reconoce que ir contra corriente es ir a la deriva. El mismo se consideraba un pobre diablo, «un fauno reumático que ha leído a Kant».

Las aportaciones antropológicas de la obra barojiana son incontables. Sólo quiero mencionar la magistral caracterización con que Blanco Agui-



naga (1979: 237) aborda *La Lucha por la Vida*, primera trilogía del primer Baroja hacia 1903-1905, caracterización basada en los ejes topográfico y sociológico del Madrid finisecular donde la topografía es una clara metáfora de la estructura social como si de un juego de espejos se tratara. Visto desde abajo, desde la rivera del Manzanares, Madrid es ciudadela bien defendida por el Palacio Real, la Almudena y el Cuartel de la Montaña, símbolos los tres de los tres viejos estamentos: la nobleza, la iglesia y el ejército. Ciudadela oscuramente deseada por los que viven abajo, por el bajo mundo de los pícaros, criminales y proletarios. Toda la trama de la trilogía se reduce a esta metáfora vulgar de la lucha de los de abajo por subir y de los de fuera por entrar. Los proletarios de las afueras asaltan cada mañana esta ciudadela y, contra su voluntad, se ven obligados a abandonarla por la noche. Quisieran vivirla, gozar de ella. Son trabajadores sin conciencia de clase, que lo que buscan es pura y simplemente ascensión social. Los realmente marginales rechazan la ciudadela como propiedad de otros y no quieren ni entrar. En cambio, los trabajadores con conciencia de clase, cualificados, ya están dentro como auténticos quintacolumnistas. La estación del Mediodía madrileña funciona en este contexto como un umbral de liminalidad: los emigrantes recién llegados ya no están fuera, en el campo, pero tampoco están dentro y se les hará cuesta arriba entrar en la ciudadela. Si alguien del mundo bajo ocupa indebidamente un puesto dentro de la ciudadela, la sociedad lo expulsará hacia fuera y su vida irá cuesta abajo tanto topográficamente como sociológicamente. Esta esquemática introducción a la sociología topográfica de las afueras del Madrid de fin de siglo es uno de tantos jirones de antropología social, en este caso urbana, como se pueden encontrar en la obra barojiana.

Tal vez sea Maeztu el autor del 98 que menos se presta a una lectura antropológica. Puede que ello se deba, entre otras razones, al impulso modernizante de sus escritos periodísticos que no se aviene del todo con el carácter arcaizante que ha tenido la antropología hasta hace bien poco. Hay, sin embargo, una serie de rasgos en su primera obra de juventud, *Hacia Otra España*, que merecen un breve comentario. Maeztu plantea la regeneración o la conquista de Castilla, de las mesetas interiores, como un desafío pendiente del litoral peninsular ya en vías de industrialización. Ante el cierre de los mercados coloniales y la imposibilidad de competir con Europa, la industria del litoral no tiene más alternativa —así es de inflexible la ley del lucro y del negocio— que invertir en las mesetas interiores industrializando su agricultura y elevando así la demanda de los productos industriales del litoral. No deja de sorprender esta visión holista y moderni-

zante del problema de España. En sus propuestas, no hay la menor concesión a la nostalgia o al recuerdo de la antigua grandeza. Se trata de un joven Maeztu, borracho de lecturas de Marx, Nietzsche y Spencer, cuyo furor darwinista a veces resulta irritante. Sostengo que esta impronta darwinista es la que más le influye, aunque no dejó de reconocer la manifiesta presencia de Marx y de Nietzsche en esta primera obra de juventud. Probablemente, su obra de madurez sobre *Don Quijote, Don Juan y la Celestina* dé mucho más juego a lo que sería una antropología de los mitos nacionales. A su vuelta de la gira realizada por los Estados Unidos, en 1926, Maeztu publica *El Sentido Reverencial del Dinero*. Sin dejar de reconocer todo lo que esta obra debe a Max Weber, se trata de un libro lleno de afortunadas aportaciones sobre la influencia de la cultura en la marcha de la economía. Cosmovisiones comparadas, sistemas de valores encontrados, religiosidad y negocios constituyen la trama de esta obra que muy bien podría ser lectura obligatoria en cualquier curso de antropología económica de sociedades complejas.

Finalmente, Baltanás y Rodríguez Becerra presentan la figura de Antonio Machado y Álvarez y su relación con los hombres del 98 en términos de quiebra generacional. Efectivamente, según los autores, se produce a finales de siglo una abrupta discontinuidad entre la generación del 68 y la del 98; el horizonte cultural de los primeros, progresista y positivista, hijo, en fin, del pensamiento racional de la Ilustración, da paso a la irrupción de las nuevas corrientes intelectuales de los segundos, henchidas de irracionalismo y vitalismo, nuevas formas, de interpretar el nuevo siglo. Demófilo, como hijo de su tiempo y de una familia profundamente involucrada en los acontecimientos del 68, se adhiere sin fisura a las ideas maestras de la Revolución Septembrina y desde ellas organiza los elementos para una teoría del folklore: el pueblo, protagonista anónimo de la historia, entendido como complejo y no mera suma de individuos, una tradición cultural no fosilizada sino viva y dinámica, los ideales democráticos republicanos y una fe ciega en el progreso indefinido. Ciertamente que la crítica devastadora de Ganivet contra la modernidad, el descreimiento de Unamuno respecto al progreso así como la apología que hace Baroja del individualismo chocan frontalmente contra el credo liberal de Machado y Álvarez. En este sentido, tienen razón los autores: la herencia de Demófilo ha sido rechazada por la nueva generación.

Sin embargo, se podría puntualizar algunos de los extremos de esta discontinuidad o rechazo. Vayamos primero con el caso de Unamuno. El 4 de diciembre de 1896, así nos lo recuerdan Baltanás y Rodríguez Becerra,

Unamuno pronuncia en el Ateneo de Sevilla, Sección de Ciencias Históricas, su tan traída y llevada conferencia sobre *El Cultivo de la Demótica*, donde reconoce que «en esta región sevillana fue donde se inició en España la abnegada labor de la investigación demotística» (1959: 492). Es cierto que no cita con precisión a Demófilo, fallecido tan sólo hace tres años, pero Unamuno, en su conferencia, no se aparta del paso marcado por el sevillano en sus líneas maestras: folklore e historia, pueblo versus individuo, hecho folklórico versus hecho dinámico y la valoración del pueblo y su saber popular. La frase de Unamuno «es la historia la memoria de los pueblos» parece un eco de lo que Machado y Álvarez pensaba que debería ser la finalidad de la Sociedad Folklórica: «recoger materiales para la reconstrucción científica de la historia». Se rebelaba Unamuno contra una historia basada únicamente «en los ruidosos sucesos que se archivan en todo género de cricones», cuando años antes Demófilo denunciaba: «España nos era conocida por las crónicas y cricones de nuestros monjes.» Para Unamuno, los grandes genios de la literatura dan forma a la materia dispersa en la tradición del pueblo, algo muy semejante a lo que Demófilo pensaba cuando describía al pueblo como una nebulosa de la que se desprenden esos astros que se llaman individuos.

Cierto que Unamuno arremete contra los flokloristas «hechólogos», que nada ven detrás del hecho. Porque «detrás del hecho más despreciable se condensa una eternidad de tiempo y una infinitud de espacio». Pero esta condensación, ¿no es precisamente el elemento dinámico del folklore tal como lo concebía Demófilo? Las huella machadianas en don Miguel resultan patentes. Baste abrir por cualquier página *Recuerdos de Niñez y Mocedad* o *De Mi País* para ver que el hecho folklórico permea el cerebro y el corazón de Unamuno. Antes de terminar, no me resisto a transcribir sus palabras en la famosa conferencia del Ateneo sevillano (1959: 482): «La honda vida de los pueblos, su vida íntima, antes hay que ir a buscarla en las leyendas que en los cricones... ¡El mito! El mito es mil veces más verdadero que el personaje histórico.» Palabras que resultan un contrapunto perfecto de aquellas, ampliamente conocidas, de Demófilo en su *Introducción al Estudio de las Canciones Populares*: «¿Queréis conocer la historia de un pueblo? Ved sus romances. ¿Aspiráis a saber de lo que es capaz? Estudiad sus cantares».

El caso de Antonio Machado es diferente por entrañable. Machado y Álvarez era su padre. «Mi padre en su despacho./La alta frente, la breve mosca,/y el bigote lacio./Mi padre aún joven./ (Machado, 1940: 349). Nada tiene de extraño que el hijo, usando el seudónimo del padre, se autodefi-

niera como «demófilo incorregible, enemigo de todo señoritismo cultural». Y a través de su doble, Mairena, confesara: «No he pasado de folklorista, aprendiz, a mi modo, de saber popular» (Machado, 1940: 731). Y es que Antonio Machado, al igual que su hermano Manuel, aprendió a leer en el Romancero General «de mi buen tío Durán». Cuenta Miguel Pérez Ferrero que en el hogar de los Machado solía haber veladas a la luz del quinqué, donde la abuela, doña Cipriana Álvarez, leía en voz alta los romances recopilados por su pariente Agustín Durán, romances que a los muchachos (Antonio y Manuel) les entusiasmaban. Aunque otras veces, según el biógrafo, era el mismo padre quien se hacía cargo de la lectura.

Sigamos brevemente los pasos de este aprendiz de saber popular. Echándose un farol, dice Machado que Mairena «tenía una idea del folklore que no era la de los folkloristas de nuestros días». Es decir, Mairena sostenía que «el folklore era cultura viva y creadora en contraposición a un estudio de las reminiscencias de viejas culturas, de elementos muertos que arrastra inconscientemente el alma del pueblo en su lengua, en sus prácticas, en sus costumbres. (Machado, 1940: 500). En definitiva, que el folklore no sólo es el eco del pasado sino la voz del presente. Por otra parte, Antonio Machado siempre rindió culto a lo que Pedro Salinas llamaba «la grandeza de la tradición analfabeta en España». Consideraba que el poco arraigo de la universidad en Andalucía se debía a que el pueblo sabía más, sobre todo si se tiene en cuenta que para Mairena la población andaluza del momento se componía de una burguesía algo beocia, de una aristocracia demasiado rural y de un pueblo inteligente, fino y sensible. «En nuestra literatura, llegó a decir Machado, todo lo que no es folklore es pedantería» y comparaba el verso erudito calderoniano: «porque el delito mayor/del hombre es haber nacido/» con aquel otro que había recogido de boca de un gitano: «sin otro delito/que haber venío a este mundo»/. Y Machado se quedaba, claro está, con el del gitano. El concepto que Machado profesa del pueblo también proviene del folklore: pueblo no es masa, un concepto éste propio de la burguesía capitalista; pueblo es cada hombre, el hombre del pueblo elemental y por tanto universal y eterno. Lorca, para Machado, era eterno, «porque estaba lastrado de folklore y campo» (Machado, 1940: 896).

¿Y qué decir del famoso romance machadiano *La Tierra de Alvergonzález*? Se trata, tal vez, de un claro ejemplo de proyección estética de los folk-romances españoles, recogidos por el tío abuelo Durán. Machado siempre había dicho que la suprema expresión de la poesía era el romance y por eso hubiera querido componer un romancero; pero siempre se resistió a

que el romance de *Alvargonzález* se interpretase como un viejo romance de gesta, porque su inspiración estaba en el pueblo y en la tierra: «Mis romances no manan de las heroicas gestas, sino del pueblo que los compuso y de la tierra donde se cantaron: mis romances miran a lo elemental humano, al campo de Castilla y al libro primero de Moisés, llamado Génesis» (Machado, 1940: 27-28). Aunque su autor se resista, para una buena parte de la crítica no hay duda que se trata de una proyección estetizante de romances viejos aprendidos del buen tío Durán.

¿Pero qué decir de la proyección psicoanalítica del romance machadiano? ¿Acaso no es Alvargonzález la viva y transferida imagen de Machado y Álvarez? Los trazos del relato lo delatan. El Alvargonzález de adusta frente y de barba, que sale solo de casa y camina pensativo parece un trasunto del Demófilo de alta frente y breve mosca, que a veces habla solo y medita. No hay duda que detrás de Alvargonzález descubrimos un Álvarez tan pronto como eliminamos el afijo disimulador «gonzal». Las derivaciones de esta interpretación son tentadoras pero no del caso. Cuando Machado y Álvarez murió, Antonio Machado contaba 18 años. ¿Soñó alguna vez aquel mozo seguir los pasos de la carrera científica del padre? Lo cierto es que el gran resultado de su vida fue una carrera literaria. Pero, a pesar de ello, y por lo que llevamos dicho, ni Carvalho-Neto (1976: 302), folklorista de la Universidad de Stockton, California, a quien he seguido en este hilo argumental, ni yo nos atreveríamos a pensar que Antonio Machado desdeña la noble tradición folklórica de su padre y familia.

Llegados a este punto, nuestra suerte queda en manos del lector. Nuestro empeño ha sido rescatar la memoria, si no perdida, muy olvidada, de hombres que formularon preguntas pertinentes para la antropología social y que las acompañaron de planteamientos de gran finura analítica. Aunque sus producciones no satisfagan algunos de nuestro requisitos disciplinares, hemos de reconocer que, al menos, algunas de estas obras, constituyen un obligado referente en la elaboración de una antropología española. Pasaron ya los viejos tiempos, no tan viejos, en que nuestro colegas anglosajones comenzaban su monografía sobre una aldea perdida de Castilla diciendo: «La mayor parte de la literatura que se ha escrito referente a España está tan sobrecargada de romanticismo y tergiversación política que no resulta útil a la hora de investigar el país y el comportamiento de sus gentes» (Aceves, 1973: 8).

Pero alguien tendrá que decirles a nuestros colegas visitantes que los naturales del país llevan tiempo planteándose las viejas preguntas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, Joseph: *Cambio Social en un Pueblo de España*, Barral Editores, Barcelona, 1973.
- AZORÍN: *Castilla*, Edición de Inman Fox, Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- BAROJA, Pío: *Divagaciones Apasionadas*, Caro Raggio Editor, Madrid, 1927.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos: *Juventud del 98*, Siglo XXI, 1979.
- CARDÍN, Alberto: «Increíbles Cegueras y Descuidos» en *Los Españoles Vistos por los Antropólogos*, M. Cátedra, Ed., Júcar Universidad, Madrid, 1991.
- CARVALHO-NETO, Paulo de: «La Influencia del Folklore en Antonio Machado», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Homenaje a Manuel y Antonio Machado, tomo I, núms. 304-307, Madrid, octubre 1975 - enero 1976, 1975.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Antropología Social en España*, Akal Editor, Madrid, 1977.
- MACHADO, Antonio: *Obras Completas*, Editorial Séneca, México, 1940.
- PRAT, Joan: *Antropología de los Pueblos de España*, Editorial Taurus, Madrid, 1991.
- SANMARTÍN, Ricardo: «De Impura Fictione», en *Antropología y Literatura*, C. Lisón (Comp.), Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1995.
- UNAMUNO, Miguel de: *Obras Completas*, tomo VII : Prólogos, Conferencias, Discursos, Aguado Editor, S.A. Madrid, 1959.
- : *El Porvenir de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- : *Mi Vida y Otros Recuerdos Personales*, tomo I, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1959.